Revue théologique de Louvain

Pierre Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean* , 1981

B. Van Meenen

Comptes rendus

Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean* (coll. *Commentaire du Nouveau Testament*, 14). Lausanne-Paris, Delachaux et Niestlé, 1981. 386 p. 24 × 18.

Il manquait à l'exégèse d'expression française un commentaire de l'Apocalypse de Jean qui soit à la fois scientifique et accessible, original et héritier des recherches antérieures. Cette lacune vient d'être comblée par la parution du remarquable ouvrage de P. Prigent, professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université des sciences humaines de Strasbourg. Fruit de vingt années de recherches, jalonnées par la publication de nombreux articles et monographies consacrés à l'Apocalypse, à son milieu d'origine et à l'histoire de son interprétation, le commentaire que nous présente aujourd'hui le professeur Prigent se situe dans la lignée de deux grands prédécesseurs, H.B. Swete (1906) du côté anglais, E. Lohmeyer (1953[2]) du côté allemand. Nous présenterons, pour commencer, trois traits fondamentaux qui caractérisent cette famille de commentateurs.

Tout d'abord, ces auteurs considèrent l'Apocalypse sous l'angle de son unité littéraire et théologique. Sans nier pour autant les aspects «chaotiques» ou déroutants du texte, ils préfèrent expliquer ceux-ci en se mettant au diapason de la «logique» propre à l'auteur, tenu pour un écrivain authentique et, surtout, étranger à nos rationalisations. Leur exégèse refuse donc d'opérer un découpage du texte ou la reconstruction, plus qu'hypothétique, des sources qu'aurait utilisées l'auteur. En 1896 (déjà!), dans l'introduction de son commentaire de l'Apocalypse, W. Bousset opposait une fin de non recevoir à ce genre de démarche (*Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1906[2], p. 155).

Ensuite nos auteurs s'attachent à manifester la cohérence interne et l'autonomie de la théologie dans l'Apocalypse, en raison de la place déterminante qu'elle y occupe. Cela signifie qu'ils prennent clairement leurs distances vis-à-vis de ceux qui conçoivent l'Apocalypse comme la simple traduction chiffrée d'une succession d'événements contemporains de l'auteur ou de ses sources. Mais l'Apocalypse n'est pas pour autant un écrit intemporel : les lettres aux Églises (ch. 2 et 3) suffisent à le prouver. Cependant, tout en reconnaissant l'utilité et la nécessité d'éclairages latéraux venus de l'histoire ou de la littérature, ils insistent surtout sur le fait qu'une juste compréhension de l'Apocalypse doit, en dernière instance, provenir du texte lui-même et non de l'extérieur.

Enfin, conformément aux choix précédents, ces auteurs font preuve d'une grande prudence dans le recours à la *Religionsgeschichte*. Depuis toujours, il est vrai, l'Apocalypse a représenté un terrain de choix pour ce genre d'exercice. On ne compte plus les spéculations qu'elle a nourries à propos des mythes, symboles ou codes issus du fonds religieux proche-oriental, spécialement des syncrétismes hellénistiques, qui en livreraient la clé. Il ne fait aucun doute que l'Apocalypse ait une dette (images, figures, symboles) à l'égard de courants religieux contemporains parmi lesquels, bien sûr, l'apocalyptique juive. Cependant, disent nos

auteurs, la transformation radicale qu'elle fait subir à son héritage, en le réinterprétant dans une perspective proprement chrétienne, recommande une très grande prudence dans la recherche de parallèles sûrs et laisse à ceux-ci une valeur essentiellement documentaire.

Tels sont donc les trois points qui permettent de situer globalement le cadre d'interprétation dans lequel figure le travail du professeur Prigent. Pour respecter le choix significatif de l'A. qui, comme Lohmeyer, a présenté les résultats de sa longue et patiente recherche non en guise d'introduction mais sous forme de «synthèses et conclusions» en fin de volume, il aurait fallu présenter le commentaire au fil du texte et s'arrêter, par exemple, sur les lieux proposés par O. Böcher dans son état de la question récemment publié (coll. *Erträge der Forschung*, 41, Darmstadt, 1980², p. 42-120). C'eût été pour nous une manière de manifester plus clairement que l'ouvrage présenté ici ajoute un chapitre important à l'histoire de la recherche sur l'Apocalypse de Jean. Pareille démarche aurait cependant dépassé les dimensions d'un compte rendu; c'est pourquoi, avant de nous arrêter aux résultats d'ensemble et aux questions critiques qu'ils soulèvent, nous présenterons l'exégèse de l'A. à propos de quelques points névralgiques de l'Apocalypse: les lettres aux Églises (ch. 2-3), le ministère prophétique (ch. 10 - 11), la vision de la Femme (ch. 12), la Jérusalem nouvelle (ch. 21).

1) *Les lettres aux Églises: Ap 2 - 3.*

Écrites par le même auteur que celui des autres chapitres, les lettres ne sont pas séparables les unes des autres, comme s'il s'agissait de «circulaires» ayant eu chacune une existence séparée et rassemblées après coup. Les éléments de la vision inaugurale (ch. 1) repris en tête de chaque lettre (sauf pour l'Église de Philadelphie), et les allusions des finales à la suite du livre (2, 7 annonce 22, 2.14; 2, 11, 21, 8; etc...) montrent que les lettres constituent un tout, élaboré au moment où le corps de l'Apocalypse était déjà rédigé. Sous des accentuations différentes, les lettres traduisent des préoccupations communes et, dans l'ensemble qu'elles forment, il faut voir «l'application du message de l'Apocalypse aux problèmes particuliers des Églises contemporaines en Asie Mineure» (p. 37). Parmi ces problèmes, il en est un qui domine: la menace que fait peser sur les communautés l'hérésie décelable sous diverses allusions en 2, 6.9.14-15. 20-24; 3, 9.16-18, et que P. Prigent identifie à une tendance chrétienne «gagnée par une gnose véhiculant des traditions juives» (p. 70). Le conflit est centré sur le compromis avec l'idolâtrie et ses conséquences pour la foi et l'éthique chrétiennes. Face au risque de désincarner celles-ci, l'auteur de l'Apocalypse proclame, par le biais du message prophétique que sont les lettres, les exigences de conversion, de fidélité et de persévérance *face au Christ*, «celui qui fut mort, mais qui est revenu à la vie» (2, 8) en même temps que celui qui vient (2, 5.16.25; 3, 3.11.20). Ainsi la christologie apparaît-elle comme la médiation actuelle, présente, de l'eschatologie. C'est pourquoi les promesses contenues dans les finales des lettres ne sont pas à attendre du futur, dans la mesure où celui-ci, par le Christ, «s'enracine fortement dans le présent de la vie ecclésiale» (p. 53).

Dans les lettres, les lieux privilégiés de cette expérience sont le culte et la vie sacramentelle auxquels il est souvent fait référence (2, 17; 3, 4-5.12-20). L'A. le

montre, culte et sacrements accomplissent dès maintenant pour le croyant les promesses issues de la victoire pascale du Christ, et requièrent de lui la foi et l'attitude qui y correspondent, c'est-à-dire sans compromis possible avec les idoles et leurs adorateurs. Vue sous cet angle, la place même des lettres, encadrées par la révélation du *Christ* au ch. 1 et les visions du *culte* céleste au ch. 4 et 5, n'en apparaît que plus intentionnelle et harmonieuse. En outre, dans la mesure où l'eschatologie se rapporte explicitement au présent des communautés, les lettres révèlent déjà, selon l'A., le sens que vont déployer les visions de la suite du livre, du ch. 4 au ch. 22: non pas une projection future des scénarios de la fin des temps, mais la révélation prophétique des enjeux présents de la vie chrétienne et ecclésiale fidèle à son Seigneur et au Seigneur de l'histoire. Ce sens fondamental sera présenté sous des éclairages différents dans les divers septénaires, tableaux ou visions, «quitte à l'exprimer avec une précision et une exhaustivité croissantes» (p. 112).

2) *Le ministère prophétique: Ap 10 - 11*

Situés entre la sixième (9, 13-21) et la septième trompette (11, 15-19), 10, 1 à 11, 14 forment une unité littéraire et constituent ce que l'A. appelle une pause dont le but est de «marquer la place nécessaire qu'occupe dans l'eschatologie le ministère des prophètes» (p. 149-150). Au ch. 10, l'ange remet au voyant un petit livre que celui-ci doit avaler avant de recevoir l'ordre de prophétiser. Pour l'A. ce petit livre contient l'annonce du jugement de Dieu (qui s'effectuera sans délai: v. 5), confiée au ministère prophétique actuel des chrétiens. Il appartient à ceux-ci de révéler aujourd'hui et le salut et le jugement de Dieu, symboliquement représentés par le goût à la fois doux et amer du petit livre avalé. En cela, la prédication chrétienne contribue à l'achèvement eschatologique. Et d'après l'A., le ch. 11 qui campe les deux témoins offre l'accomplissement de ce qui est dit sur la prophétie au ch. 10. L'A. montre tout d'abord que les mensurations de l'espace (le temple et l'autel: v. 1-2) et du temps (42 mois ou 1260 jours: v. 2-3) renvoient essentiellement à la *préservation* que Dieu garantit à son peuple et à ses prophètes, alors même qu'ils sont menacés de toutes parts au milieu de ce monde. Pour l'A., le temps des 42 mois est donc le nôtre, placé depuis Pâques sous le double éclairage de la *victoire* de Dieu sur le mal et la mort et de la domination de ceux-ci *limitée* par Dieu en son jugement. Du point de vue de l'Église, ce temps est donc celui de la prophétie: celle-ci trouve sa forme et son contenu dans le témoignage de Jésus (cf. 19, 10). En ce sens, les deux témoins sont prophètes et on notera, avec l'A., le parallélisme de leur destin avec celui du Christ, explicitement indiqué pour la mort (v. 8). Ces deux témoins, qui sont-ils? Prenant ses distances à l'égard des discussions passionnées sur ce point, l'A. ne cherche pas à les identifier avec des personnages historiques (Pierre et Paul, par exemple) et les considère plutôt comme «l'image générale et typique de la nouvelle prophétie» (p. 164). En particulier, le v. 6 atteste que cette prophétie accomplit celle de l'ancienne alliance puisque, l'A. le montre, les deux témoins opèrent des signes qui renvoient à Moïse et à Elie. Mais cet accomplissement ne peut avoir lieu qu'en référence au Christ, et les témoins ne sont pas autrement traités que lui dans un monde qui déclare son hostilité radicale (allusion à Sodome et à l'Égypte au v. 8). Le sens de leur vie et de leur mort ne peut alors être révélé que par Dieu,

qui les ressuscite (v. 11) et les fait entrer dans sa vie «sous les yeux de leurs ennemis» (v. 12). Par l'actualité qu'il donne au jugement eschatologique, le temps de la prophétie est donc nécessaire à l'achèvement inauguré par Dieu à la résurrection du Christ.

3) *La vision de la Femme : Ap 12*

En présentant l'abondant dossier de la recherche sur ce chapitre, l'A. se démarque principalement des essais d'interprétation d'Ap 12 par le recours au mythe grec de Léto (Vögtle, Saffrey), aux mythes stellaires (Quispel), à un hymne de Qumrân (1 QH 3, 6-18; Dupont-Sommer) ou à un thème légendaire du Judaïsme (Potin). S'écartant donc de ces exégèses, l'A. estime que l'Ancien Testament a pu à lui seul inspirer les mots, les images et l'annonce prophétique développés en Ap 12. Les textes les plus importants se trouvent en Is 66, 7-9 (on en trouve une interprétation messianique dans le Targum); Ex 19, 4; Is 51, 9; Ez 29, 3; 32, 2; Ex 15, 12. L'écho de Gn 3, 15 est plus difficile à discerner. Pour l'A., lire en Ap 12 une paraphrase messianique chrétienne de Gn 3, 15 équivaut à attribuer cette exégèse à l'auteur même de l'Apocalypse et non à un devancier. Quoi qu'il en soit, l'A. tient le ch. 12 pour le cœur théologique de l'Apocalypse, auquel le v. 9, interprété par l'hymne des v. 10-12, fournit son centre et son sommet. Image du peuple saint, à la fois préservée et persécutée pendant le temps post-pascal (les 1260 jours), la femme donne naissance à un enfant mâle : l'Église, véritable Israël, engendre le Messie (v. 5). Pour l'A., qui se rallie à l'exégèse de A. Feuillet (*Études johanniques*, Paris, 1962, p. 272-310), cette naissance messianique est celle de Pâques, les douleurs de l'enfantement figurant la Passion. Et sur ce point l'Apocalypse correspond, en profondeur, au sens de Jn 16, 19-22. La pointe du ch. 12 est donc de relier la naissance messianique, expression du mystère pascal, à la victoire définitive sur Satan. C'est bien en ce sens, écrit l'A., que l'hymne des v. 10-12 comprend le v. 9, en insistant dès l'abord sur l'importance présente de l'événement : ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία (v. 10). Le v. 11 élargit aux chrétiens cette victoire salutaire du Christ. Ils sont «le reste de la descendance» de la femme (v.17) et leur vie terrestre, à la fois protégée et menacée, se déroule au désert, lieu du combat et du salut pour l'Église (v. 14-18), comme il le fut pour le peuple d'Israël en exode.

4) *La Jérusalem nouvelle : Ap 21*

D'après l'A., 21, 1 - 22, 5 forment une unité littéraire comprenant trois descriptions de la Fin. Le monde nouveau, la Jérusalem nouvelle et le paradis dévoilent donc une même réalité approchée sous des angles différents. Aussi n'est-il pas nécessaire de recourir à l'hypothèse des stades rédactionnels successifs pour expliquer les «répétitions» contenues, par exemple, en 21, 2 et 21, 9-10 ou 21, 8 et 21, 27. En ce qui concerne la Jérusalem nouvelle, il faut constater l'effort de l'auteur de l'Apocalypse pour l'identifier au monde nouveau. Celui-ci, présenté en 21, 1-8, est inspiré par les prophéties d'Is 25, 8 et 65, 16-19. Mais la mention de la ville sainte descendant d'auprès de Dieu, au v. 2, est décalée par rapport à l'intention fondamentale du passage, qui est de révéler le renouvellement total du monde, la nouvelle genèse par laquelle Dieu établit sa demeure parmi les hommes

(v. 3). Quelle est alors la signification de cette Jérusalem nouvelle, centre de la nouvelle création? Selon l'A., «ni glorification, même idéale, d'une réalité humaine» (p. 325), ni projection pure et simple de l'Église glorifiée à la fin des temps, la cité sainte révèle plutôt la nature authentique de cette Église, nature qui «peut s'exprimer au présent de la foi et au futur de l'espérance» (p. 326). Dans la Jérusalem nouvelle, l'Église peut lire sa vocation eschatologique en même temps que sa mission présente de témoigner de la réalité nouvelle et éternelle survenue en Jésus. Longuement décrite aux v. 9-27, en référence aux prophéties d'Is 60,54, Ez 48 et Za 14, 7, la ville a une dimension proprement chrétienne: les douze assises des remparts portent le nom des douze apôtres de l'agneau (21, 14). L'Église est donc la communauté messianique en laquelle le Christ accomplit les promesses de l'Ancien Testament. Ce statut propre à l'Église implique une série de conséquences éthiques reprises aux v. 8 et 27. Ici, l'entrée du croyant dans la ville est soumise à l'inscription dans le livre de vie de l'agneau, c'est-à-dire à la participation effective au salut apporté par le Christ. L'A. décèle dans ces passages la trace de catéchèses baptismales. Et ceci oblige, dit-il, à renoncer aux notions utopiques pour qualifier la Jérusalem nouvelle: en effet, c'est dans l'existence *actuelle* du chrétien et de l'Église que doit se manifester «le lien nécessaire entre la réalité présente de la régénération et la gloire espérée» (p. 334).

Ce bref parcours ne représente évidemment pas toute la richesse du commentaire, notamment sur le plan documentaire. Mais les lieux choisis sont, pensons-nous, parmi ceux qui reflètent le plus les options du commentateur. Avant de passer à quelques résultats d'ensemble atteints par l'Auteur au terme de sa recherche, il nous faut faire part de quelques remarques d'ordre formel qu'inspire la lecture du commentaire.

On notera tout d'abord avec satisfaction la sobriété des discussions que l'A. mène avec les commentateurs de l'Apocalypse. Toujours axées sur l'essentiel, synthétiques, elles permettent au lecteur de se faire une idée claire de l'état de la recherche au moment où l'A. expose ses thèses personnelles. Un seul regret: l'absence d'une bibliographie regroupée et d'un index des citations, qui auraient pu faciliter la consultation de l'ouvrage. Dans le même ordre d'idées, un certain nombre de coquilles qui ont échappé à l'attention des correcteurs pourront être aisément rectifiées par le lecteur, mais nous croyons utile de signaler quelques inexactitudes[1].

On relèvera ensuite la constance avec laquelle l'auteur laisse les images et les symboles de l'Apocalypse se mouvoir avec fluidité. A aucun moment on ne sent peser un carcan logique que l'exégète imposerait au texte. L'A. s'applique à écouter l'écrivain sacré en donnant la priorité au texte tel qu'il est et arrive ainsi à nous convaincre du caractère aléatoire de toute tentative de reconstruction d'un autre texte. Tout cela contribue à mettre en relief le dynamisme propre à l'Apocalypse, qui se laisse découvrir moyennant ce dépaysement mental auquel le lecteur est convié.

[1] P. 10, n.6: lire *Revue des Sc. Rel.* au lieu de *Recherches de Sc. Rel.*; p. 11, n.7: lire *JBL*, 86, 1967 au lieu de *JBL*, 76, 1967; p. 23, n.4: lire *NTSt*, 12, 1965-66 au lieu de *NTSt*, 13, 1966; p. 109, n.9 et p. 121, n.16: lire *Esprit et vie* au lieu de *Espérance et vie*.

Enfin, si l'ouvrage présenté correspond aux canons d'un commentaire scientifique – on mentionnera ici la concision des analyses philologiques ou littéraires – il faut insister sur le fait qu'un théologien se trouve, après lecture, à pied d'œuvre. Les voies lui sont ainsi largement ouvertes vers la réflexion et l'interprétation proprement théologiques d'un texte essentiel et si original par son ecclésiologie, pour ne prendre qu'un seul exemple.

Ceci nous amène à présenter les résultats finaux, ainsi qu'à poser quelques questions critiques. Nous grouperons tout cela sous trois rubriques: la composition – le johannisme – la théologie.

1) *La composition*

Écrite par un seul auteur sous le règne de Domitien, l'Apocalypse a connu deux éditions successives. L'introduction de 1, 19 («Écris...*ce qui est*»), alors que 1, 1 et 4, 1 exposent le projet du livre en des termes relatifs au futur («ce qui doit arriver bientôt, ensuite»), de même que le double épilogue en 22, 6ss et 22, 16ss, avec l'allusion du second aux Églises (v. 16), constituent pour l'A. la trace de l'insertion des lettres dans une Apocalypse déjà rédigée. La vision du Fils de l'homme, au ch. 1, à laquelle les lettres se réfèrent si souvent, aurait été introduite en même temps qu'elles. Cette deuxième édition aurait été l'application, à la situation concrète des Églises, du message de la première édition.

D'autre part, les quelques versets problématiques relevés par l'A. (16, 15; 21, 25b; 17, 15; 18, 14; 22, 11) indiquent que l'écrivain «est revenu sur son livre en des retouches de détail» (p. 371). Tout cela ne doit cependant pas cacher l'essentiel, à savoir que l'Apocalypse est une véritable œuvre littéraire où les nombreux procédés de composition (structures numériques, inclusions, parallélismes, etc...) et le plan sont intimement liés à la théologie. L'A. revient sans cesse sur ce point: l'Apocalypse ne déroule pas sous nos yeux le scénario et les péripéties de la fin des temps mais elle propose, sous des angles variés, l'interprétation eschatologique de l'histoire présente, dont le centre est l'événement pascal, en ayant soin d'en dégager les multiples implications pour la vie actuelle de l'Église et des chrétiens. Dans l'Apocalypse, toute progression linéaire, qu'elle concerne les lieux, les temps ou la logique du contenu, est au service de l'intensité dramatique du texte, c'est-à-dire l'acuité qu'a celui-ci à percevoir les enjeux réels de l'histoire des hommes et du monde. Il ne s'agit donc pas, nous l'avons vu, d'un écrit intemporel et l'A. peut ainsi regrouper les données aptes à situer le contexte dans lequel l'écrit a vu le jour.

– Véritable relecture de l'Ancien Testament, l'Apocalypse devrait conduire à approfondir les recherches sur cette fonction prophétique d'interprétation dans le christianisme primitif.

– Il est évident que l'auteur de l'Apocalypse s'est inspiré de traditions juives, notamment apocalyptiques. Mais le commentaire prouve qu'il connaissait aussi un judaïsme de type ésotérique. En effet, les spéculations sur la *Merkaba* (vision du char de Dieu: cf. Ez 1) offrent les meilleurs parallèles à la vision du culte céleste aux ch. 4 - 5. D'autre part, l'A. démontre une fois de plus l'importance des Targums, non pour établir des filiations littéraires avec le Nouveau Testament,

mais pour repérer les sources privilégiées par celui-ci pour son inspiration et son interprétation.

– L'étude des lettres aux Églises a dévoilé la menace qui pesait sur les communautés destinataires de l'Apocalypse: il s'agit d'une gnose chrétienne judaïsante, à portée spéculative et éthique. L'intransigeance de l'auteur de l'Apocalypse sur ce point révèle sans doute, par contraste, la nature de l'idolâtrie dans laquelle des chrétiens risquaient de compromettre leur foi.

– «L'auteur semble vivre une période (le règne de Domitien) dans laquelle les chrétiens ne sont pas systématiquement poursuivis du seul fait de leur foi» (p. 375). Seulement, eu égard à l'enjeu de la foi, fondée sur la victoire pascale du Christ, l'affrontement s'avère inéluctable: tel est le jugement que porte l'Apocalypse sur le pouvoir romain et le culte impérial. Il était donc naturel pour son auteur d'évoquer la croyance en *Nero redivivus* (cf. ch. 13, 17-18), fort répandue à la fin du Ier siècle, pour désigner clairement l'adversaire déjà terrassé aux yeux de la foi.

A propos du contexte, une question surgit que nous ne pouvons manquer de poser au professeur Prigent. Sans épouser pour autant le détail de l'argumentation de S. Giet, ne peut-on au moins être sensible à son intuition profonde: l'arrière-plan de l'Apocalypse peut être mis en rapport avec des événements historiques contemporains, et singulièrement ceux de la guerre juive? Comme l'a montré le P. Bogaert[2], si l'on accepte de saisir l'Apocalypse de Jean dans une relation triangulaire avec IV Esdras et II Baruch, il est possible de repérer, notamment, les traces laissées dans l'Apocalypse de Jean par la destruction de Jérusalem, au début du ch. 11, au sixième temps de chaque septénaire (sceaux, trompettes, coupes) et dans la vision finale du ch. 21. Or, ce qui motive notre question à l'A., c'est précisément le traitement, à notre avis trop limité, qu'il réserve à la «logique» interne des septénaires. De même il nous semble que les images, figures et symboles communs à l'Apocalypse de Jean et aux apocalypses juives méritent plus que la simple constatation d'un parallélisme littéraire. Ne désignent-ils pas une commune préoccupation *historique* même si, insistons sur ce point, le sens théologique qu'y découvre l'écrit chrétien se révèle tout à fait singulier, surtout en raison de la christologie?

2) *Le johannisme*

Ce n'est pas le moindre mérite de l'A. que de présenter l'Apocalypse comme un écrit foncièrement johannique. Trop souvent, on ne songe même pas à le rapprocher du quatrième Évangile, ou bien on n'accorde d'importance qu'à ce qui saute aux yeux, c'est-à-dire aux différences entre les deux écrits. Nous serons donc reconnaissant vis-à-vis de l'A. qui aiguise notre regard et met en lumière ce que ces textes ont en commun sur les plans formel (vocabulaire, expressions) et

[2] P.-M. BOGAERT, *La ruine de Jérusalem et les apocalypses juives d'après 70*, dans *Apocalypses et théologie de l'espérance* (coll. *Lectio divina*, 95), Paris, 1977, p. 123-141 ; ID., *Les Apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdras et de Jean*, dans *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament* (coll. *BETL*, LIII), Leuven-Gembloux, 1980, p. 47-68.

théologique. Sur ce point on relèvera, par exemple, la fonction christologique de l'agneau ou du temple, le caractère central du mystère pascal, victoire sur Satan, et la communion présente à la vie du Christ par les sacrements. Aux nombreux autres points relevés (cf. p. 369-370), nous suggérons d'ajouter ceux-ci:

– l'emploi de σφραγίζειν en Jn 3, 33 et 6, 27 pour éclairer la signification du sceau en Ap 7, 3;

– le rapport entre ἁγιάζειν et ἀλήθεια en Jn 17, 17-19: vérité et consécration sont rapprochées, de même qu'en Ap 14, 5 où ἄμωμος, issu du langage cultuel, qualifie ceux qui sont sans mensonge;

– le thème de la moisson, Ap 14, 15, se retrouve également en Jn 4, 35-38: ici, elle se trouve dans le contexte où Jésus explicite la volonté du Père qui, en Jn 6, 39-40, est rapportée au salut (ne perdre aucun de ceux que le Père a donnés) et à la résurrection au dernier jour;

– le recoupement entre Ap 21, 6; 22, 1 et Jn 7, 37ss (eau vive) peut être précisé par le rapport entre Jn 7, 37-39 et 19, 34. Ici, l'eau coule du côté transpercé du Christ; juste après, vient une citation relative à l'agneau pascal (v. 36: «pas un de ses os ne sera brisé»). Or, en Ap 22, 1, l'eau jaillit précisément du trône de Dieu *et de l'agneau.*

L'A. tire cependant du johannisme de l'Apocalypse une conclusion qui nous laisse perplexe: «Il faut donc se garder d'accorder aux éléments proprement 'apocalyptiques' une importance primordiale: ce ne sont que des mots, des phrases et des images qui ne commandent pas le discours» (p. 371). Une telle dissociation entre le «discours» et les «mots» est-elle vraiment possible? Ceux-ci ne sont-ils qu'un vêtement interchangeable, habillant la pensée, même unifiée, d'un auteur? Ne faut-il pas plutôt se demander *pourquoi* l'écrivain johannique de l'Apocalypse utilise les représentations apocalyptiques, même s'il ne reprend pas tout ce qu'elles véhiculaient dans le judaïsme? S'il était entré en débat avec les apocalypses juives, pouvait-il faire autrement que de parler un langage semblable? Mais, plus profondément, il s'agit ici des options sur le statut de l'apocalyptique dans la théologie chrétienne. Sur ce plan, est-il si inimaginable de penser que l'auteur de l'Apocalypse ait pu approuver la fameuse thèse de E. Käsemann, selon qui «l'apocalyptique est la mère de la théologie»...? Peut-être que non, si l'on accepte que le premier commentaire de l'Apocalypse soit le quatrième Évangile...

3) *La théologie*

Pour l'A., l'eschatologie de l'Apocalypse, qui est sa caractéristique théologique la plus apparente, est déterminée de trois façons:

– son centre de gravité est christologique: la passion et la résurrection du Christ marquent sa victoire définitive sur les puissances du mal et constituent le centre de l'histoire (Ap 12); le mystère pascal ouvre la période d'accomplissement que Dieu mènera à son terme;

– la prière, le culte et la vie sacramentelle font participer les chrétiens dès maintenant à cette victoire pascale: ils contribuent par là à l'accomplissement du jugement; cette communion au Christ requiert l'attitude existentielle correspondante: suivre le Christ, éventuellement jusqu'au martyre. Ainsi la vie chrétienne,

eschatologique, reçoit dans l'Église un statut singulier: «Dans sa misère et dans sa gloire le chrétien est avec Jésus» (p. 377). Les témoins sont préservés par Dieu jusque dans la menace même qui pèse sur eux (Ap 11);

– le temps de l'histoire et l'espace du monde voient leurs catégories bouleversées. Du point de vue de la foi, ils sont soumis au «hic et nunc» du salut (Ap 12, 10), répercuté dans l'existence chrétienne. Ainsi se dévoile la nature paradoxale de la temporalité, puisque la vie terrestre est déjà première résurrection et qu'il n'y a de mort à craindre que la seconde. Temps et éternité se compénètrent au cœur même de la vie du croyant, suivant le paradigme du Christ, agneau immolé *et* vivant debout auprès de Dieu.

L'interprétation théologique constitue à nos yeux la part la plus riche et la plus suggestive du commentaire. L'orientation de ce compte rendu en témoigne, nous l'espérons. Une seule question à l'A. dans ce domaine: à trop accentuer le maintenant eschatologique de la foi, ne risque-t-on pas, à terme, d'exténuer l'espérance et d'être contraint d'en récupérer la visée (l'accomplissement, la plénitude) dans une tension excessive de la vie humaine, dont chaque instant serait transi d'eschatologie? Le commentaire nous paraît ne pas toujours exclure ce risque. L'Apocalypse demeure, nous semble-t-il, traversée par un «pas encore» dont le croyant doit assumer les conséquences au cours de sa vie. L'on peut certes penser avec l'A. que ce «pas encore» ne constitue ni une utopie, ni le résultat d'une évolution intérieure au monde et que, *sub specie aeternitatis*, Dieu ne révélera pas, au dernier jour, autre chose que ce qui s'est accompli dans la vie, la mort et la résurrection du Christ. A cela le chrétien participe pleinement, dès maintenant, dans la foi. Et cependant cette même foi, confrontée à l'excès du mal, peut s'interroger: «Jusques à quand...?» (Ap 6, 10). C'est alors l'espérance qui médiatise le rapport entre ce que la foi croit et ce qu'elle attend, en lui révélant l'identité des deux termes. Seule cette médiation de l'espérance permet, selon nous, de situer la foi à sa juste place dans l'écoulement réel du temps de la vie. Sans elle, la foi risque de s'épuiser en une série indéterminée d'instants eschatologiques où tout est toujours à ressaisir.

Mais nous arrêterons ici cette discussion. Le seul fait d'avoir pu l'amorcer dénote le caractère stimulant du commentaire présenté ici. Notre compte rendu suffit à montrer, espérons-nous, l'intérêt majeur de l'ouvrage et l'estime que nous lui portons.

Nous n'hésiterons donc pas à le recommander vivement à tous ceux que leurs recherches, leur enseignement ou leur tâche pastorale conduisent à ouvrir l'Apocalypse de Jean et à en comprendre le message pour aujourd'hui.

B - 1180 *Bruxelles*, B. VAN MEENEN
rue E. Regard 29.